

Die Einbeziehung der anderen

Zur Unhintergebarkeit der ökumenischen Öffnung und des interreligiösen Gesprächs

von Jan-Heiner Tück

Es ist ein Merkmal moderner Selbstverständigung, ein reflexives Verhältnis zu sich selbst auszubilden und sich selbst mit den Augen der anderen zu sehen. Die katholische Kirche hat auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil einen Modernisierungsschub durchlaufen, insofern sie die Perspektive der nichtkatholischen Kirchen, der nichtchristlichen Religionen, ja selbst der Atheisten in ihre Selbstbeschreibung einbezogen hat. Die Logik apologetischer Abgrenzung ist damit einer Haltung der dialogischen Anerkennung gewichen. In einem Durchgang durch einige ekklesiologische Texte des Konzils wird im vorliegenden Beitrag gezeigt, dass die ökumenische Öffnung und der interreligiöse Dialog der Logik einer selbstreflexiven Einbeziehung der anderen folgen. Dies ist ein Weg, der angesichts des vielerorts religionspolitisch aufgeheizten Klimas zu einer Entschärfung religiöser Konflikte beitragen kann, ohne dass dadurch religiöse Wahrheitsansprüche nivelliert würden. Das Konzil hat so die Weichen gestellt, um das Christentum im Umfeld des religiösen Pluralismus zukunftsfähig zu machen. An einer dialogischen Grundhaltung führt kein Weg vorbei, wenn ein friedliches Zusammenleben der Religionen erreicht werden soll.

Die Einbeziehung der anderen in die Selbstverständigung der Kirche – das ist die entscheidende Weichenstellung, die das Zweite Vatikanische Konzil durch seine dialogische Öffnung vorgenommen hat. „Einbeziehung heißt hier nicht Einschließen ins Eigene und Abschließen gegen Andere. Die Einbeziehung des Anderen besagt vielmehr, dass die Grenzen der Gemeinschaft für alle offen sind – auch und gerade für die, die füreinander Fremde sind und Fremde bleiben wollen.“¹ Wenn es ein wesentliches Merkmal moderner Selbstverständigungsprozesse ist, ein reflexives Verhältnis zu sich selbst auszubilden, sich selbst mit den Augen der anderen zu sehen, dann hat die katholische Kirche auf dem Konzil diese Lektion gelernt und einen Modernisierungsschub durchlaufen, insofern sie die Perspektive der nichtkatholischen Kirchen, der nichtchristlichen Religionen, ja selbst der Atheisten in ihre Selbstbeschreibung einbezogen hat. Die Logik apologetischer Abgrenzung weicht damit einer Haltung der Anerkennung, die das Eigene im Angesicht der anderen prüft und es einladend zur Sprache bringt.

¹ J. Habermas, Die Einbeziehung des Anderen. Studien zur philosophischen Theorie, Frankfurt am Main 1996, 8.

1. Zur Situationsvergewisserung

Dennoch gibt es, 50 Jahre nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil, gerade im ökumenischen Feld eine gewisse Dialogmüdigkeit. Das Eigene wird erneut in Abgrenzung zum Anderen herausgestellt. Theologen wie Ulrich Heinz Jürgen Körtner fordern einen Paradigmenwechsel von der Konsens- zur Differenzökumene.² Dabei leugnen sie nicht, dass es nach dem Konzil bedeutende Fortschritte gegeben hat. In seiner Enzyklika *Ut unum sint* hat – um nur einige Wegmarken in Erinnerung zu rufen – Papst Johannes Paul II. im Jahre 1995 die Einladung ausgesprochen, mit ihm über eine ökumeneverträgliche Ausgestaltung des Petrusdienstes nachzudenken. Die „Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre“ vom 31. Oktober 1999 wird von vielen als „Meilenstein“ der Ökumene angeführt, auch wenn sie vor allem in der protestantischen Theologie anhaltende Kritik erzeugt hat. Die römische Erklärung über die Einzigkeit und die Heilsuniversalität Jesu Christi und der Kirche *Dominus Iesus* (2000), die primär eine Kritik an der pluralistischen Religionstheologie vornahm, hat den Finger auf ekklesiologische Differenzen gelegt, als sie den aus der Reformation hervorgegangenen Kirchen unverblümt bescheinigte, „nicht Kirche im eigentlichen Sinn“ zu sein (vgl. Art. 16–18).³ Diese wenig sensible Sprachregelung hat der Ökumene der Profile, um nicht zu sagen: einer gewissen Rekonfessionalisierung des theologischen Diskurses erneut Auftrieb gegeben. Das Gespräch mit den Reformationskirchen scheint ins Stocken geraten zu sein, es wird durch vermehrte Differenzen in der Ethik weiter belastet. Man wird gespannt sein dürfen, inwiefern das Jubiläum 2017 neue ökumenische Impulse bringen wird.

Etwas anders sieht es im Gespräch mit den nichtchristlichen Religionen aus. Der Dialog mit dem Judentum, nach Karl Barth (1886–1968) die eigentliche Zentralfrage der Ökumene,⁴ ist besonders unter dem Pontifikat Johannes Pauls II. (1978–2005) bedeutend vorangekommen. Der polnische Pontifex hat nicht nur als erster Papst eine Synagoge besucht und das unvergessene Wort von den Juden als den „bevorzugten und älteren Brüdern im Glauben“ geprägt, er hat bei seinem Israel-Besuch auch an der Jerusalemer Klagemauer gebetet und um Vergebung für die judenfeindliche Haltung der Kirche in der Geschichte gebetet. Unter seinem Nachfolger Benedikt XVI. (2005–2013) ist der Dialog – trotz diverser Irritationen, die mit der revidierten Karfreitagsfürbitte für die Juden⁵ und der Rücknahme der Exkommunikation der vier traditionalistischen Bischöfe

² U. H. J. Körtner, *Wohin steuert die Ökumene? Vom Konsens- zum Differenzmodell*, Göttingen 2005. – Auch auf katholischer Seite lässt sich neuerdings eine gewisse Profilierung der Unterschiede beobachten, vgl. dazu K.-H. Menke, *Sakramentalität. Wesen und Wunde des Katholizismus*, Regensburg 2012.

³ Vgl. dazu die pointierte Reaktion von G. Wenz, *Kirche im eigentlichen Sinn. Eine Stellungnahme aus evangelischer Sicht*, in: J.-H. Tück (Hg.), *Römisches Monopol? Der Streit um die Einheit der Kirche*, Freiburg i. Br. u. a. 2008, 75–80.

⁴ Vgl. K. Barth: „Die ökumenische Bewegung wird deutlich vom Geiste des Herrn getrieben. Aber wir sollen nicht vergessen, dass es schließlich nur eine tatsächliche große ökumenische Frage gibt: unsere Beziehung zum Judentum.“ Zitiert nach: H. H. Henrix, *Gottes Ja zu Israel. Ökumenische Studien christlicher Theologie (Studien zu Kirche und Israel 23; Aachener Beiträge zu Pastoral- und Bildungsfragen 21)*, Berlin – Aachen 2005, 7.

⁵ Vgl. W. Homolka; E. Zenger (Hg.), „...damit sie Jesus Christus erkennen“ – Die neue Karfreitagsfürbitte für die Juden, Freiburg i. Br. u. a. 2008.

zusammenhängen⁶ – in eine Phase der theologischen Vertiefung eingetreten. Auch die Gespräche mit dem Islam scheinen insgesamt auf gutem Weg zu sein; das Befremden, ja die kollektive Empörung über das islamfeindliche Zitat aus der Regensburger Rede⁷ konnte nach dem Brief der 38 muslimischen Gelehrten durch den Vatikan in einen strukturierten Dialog überführt werden⁸ – gemäß dem spanischen Sprichwort: Gott schreibt auch auf krummen Zeilen gerade. Dennoch zeigen wachsender Antisemitismus und Islamophobie, anhaltende Gewaltakte fanatischer Fundamentalisten, dass es besorgniserregende Pathologien der Religion gibt und die friedliche Koexistenz der Religionen geradezu zu einer Überlebensfrage der Menschheit geworden ist. Es gibt zum Dialog zwischen den Religionen keine Alternative.

Trotzdem mehren sich heute die Stimmen, welche die ökumenische und interreligiöse Öffnung des Zweiten Vatikanums infrage stellen. Der Anspruch, die alleinseligmachende Kirche zu sein, sei nach dem Konzil heimlich zurückgenommen worden, die missionarische Dynamik der Kirche erlahmt. Traditionalisten reden von Traditionsbruch; Relativismus und Synkretismus lauten die Vorwürfe, die etwa gegen das Weltgebetstreffen in Assisi lanciert werden.⁹ Selbst aus der Kurie dringen Wortmeldungen, welche die Verbindlichkeit des Ökumenismus-Dekrets und der Erklärung *Nostra Aetate* zur Disposition stellen, um das stockende Gespräch mit der Piusbruderschaft voranzubringen.¹⁰ Kontrapunktisch dazu wird im religionspolitischen Diskurs eingefordert, die katholische Kirche solle eine Abrüstung des überkommenen Wahrheitsanspruches vornehmen, um endlich dialogfähig zu werden und in der aufgeklärten Moderne anzukommen. Vor diesem hier nur grob skizzierten Hintergrund möchte ich die Unhintergebarkeit der ökumenischen Öffnung und des interreligiösen Gesprächs betonen und zugleich zeigen, dass den Öffnungssignalen des Konzils Aussagen zur Seite stehen, die das überlieferte Selbstverständnis der Kirche auf neue Weise zur Geltung bringen. *Dialogische Öffnung heißt nicht Preisgabe des Eigenen und Überkommenen, sondern Bewährung und Bezeugung des Eigenen im Angesicht des Anderen.*

⁶ Vgl. P. Hünermann (Hg.), Exkommunikation oder Kommunikation? Der Weg der Kirche nach dem II. Vatikanum und die Pius-Brüder (QD 236), Freiburg i. Br. u. a. 2009.

⁷ Das Zitat stammt von Kaiser Manuel II. Palaeologos (reg. 1391–1425) und lautet: „Zeig mir doch, was Mohammed Neues gebracht hat, und da wirst du nur Schlechtes und Inhumanes finden wie dies, dass er vorgeschrieben hat, den Glauben, den er predigte, durch das Schwert zu verbreiten.“ Vgl. zum historischen Kontext des Zitats die klarstellenden Bemerkungen von K. Lehmann, in: Benedikt XVI., Glaube und Vernunft. Die Regensburger Vorlesung, Freiburg i. Br. u. a. 2006, 120–133.

⁸ Vgl. D. Ansorge, Die Regensburger Rede Papst Benedikts XVI. Ihre Folgen und theologischen Perspektiven für das Gespräch zwischen katholischer Kirche und Islam, in: IkaZ Communio 40 (2011) 442–456.

⁹ Vgl. F. Schmidberger, Die Zeitbomben des Zweiten Vatikanischen Konzils, Stuttgart 2008 (mit scharfer Kritik am Weltgebetstreffen in Assisi 1986). Dazu: M. Schulz, Das Zweite Vatikanische Konzil in der Einschätzung der Pius-Bruderschaft, in: IkaZ Communio 37 (2009) 206–216.

¹⁰ Vgl. J.-H. Tück, Ein „reines Pastoralkonzil“? Zur Verbindlichkeit des Vatikanum II, in: IkaZ Communio 41 (2012) 441–454; Ders., Postkonziliare Interpretationskonflikte. Nachtrag zur Debatte um die Verbindlichkeit des Konzils, in: Ders. (Hg.), Erinnerung an die Zukunft. Das Zweite Vatikanische Konzil, Freiburg i. Br. u. a. 2013, 114–123.

2. Zur Unhintergebarkeit der ökumenischen Öffnung

Noch Pius XI. hat in seiner Enzyklika *Mortalium Annos* (1928) vor „Panchristen“ gewarnt, es heißt dort:

„Allzu leicht werden manche durch die Vorspiegelung einer scheinbar guten Sache getäuscht, wenn es sich darum handelt, die Einheit aller Christen untereinander zu fördern. Ist es nicht billig – so sagt man – ja ist es nicht heilige Pflicht, dass alle, die den Namen Christi anrufen, von den gegenseitigen Verketzerungen ablassen und endlich einmal durch das Band gegenseitiger Liebe verbunden werden? So und ähnlich reden in stolzer Sprache jene, die man *Panchristen* nennt“ (Nr. 67).

Katholische Theologen, die sich als Pioniere des ökumenischen Dialogs profilierten, wurden verdächtigt, nicht mehr katholisch zu sein. Indifferentismus, Irenismus, Relativismus lauteten die Vokabeln, mit denen der Heterodoxieverdacht lanciert wurde. Papst Pius XII. nahm 1949 mit der Instruktion *Ecclesia* eine vorsichtige Verschiebung vor, als er kurz nach der Gründung des Ökumenischen Rats der Kirchen die im 20. Jahrhundert neu erwachte Suche nach der Einheit als Werk des Heiligen Geistes würdigte. Im Hintergrund standen vielfältige Initiativen, die hier nur stichwortartig aufgeführt seien: die Unsancta-Bewegung, die 1939 von Max Joseph Metzger (1887–1944) gegründet wurde; die Zeitschrift *Catholica*, die 1932 von Robert Grosche (1888–1967) als Organ des ökumenischen Austausches ins Leben gerufen wurde; bahnbrechende Publikationen wie Yves Congars Buch *Chrétiens desunis* (1937) oder die Monographie über Luther von Joseph Lortz (1887–1975). Bereits 1946 wurde die Katholisch-lutherische theologische Arbeitsgemeinschaft, der sogenannte Jäger-Stählin-Kreis gegründet, das Gespräch zwischen katholischen und evangelischen Exegeten nahm an Fahrt auf etc.

Die ängstlich defensive Haltung, die noch die Enzyklika *Mortalium Annos* von 1928 prägt, wenn sie das Gespenst eines „Panchristentums“ an die Wand malt, wird durch das Zweite Vatikanische Konzil überwunden, wenn es die Ökumenische Bewegung als „Werk des Heiligen Geistes“ würdigt und die nichtkatholischen Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften als „Mittel des Heils“ bezeichnet. Das Ökumenismus-Dekret *Unitatis redintegratio* rezipiert sogar die Basisformel des Ökumenischen Rats der Kirchen, wenn es festhält: „Diese Einheitsbewegung, die man als ökumenische Bewegung bezeichnet, wird von Menschen getragen, die den dreieinigen Gott anrufen und Jesus den Herrn und Erlöser bekennen, und zwar nicht nur einzeln für sich, sondern auch in ihren Gemeinschaften, in denen sie die frohe Botschaft vernommen haben und die sie ihre Kirche und Gottes Kirche nennen“ (UR 1). Die anderen werden so in die Selbstverständigung der Kirche einbezogen. Dies möchte ich an drei *systematisch-theologisch relevanten Neu-Positionierungen* weiter verdeutlichen, die sich als Frucht des ökumenischen Gesprächs deuten lassen:

1. Die heilsuniversalistische Wende des Konzils;
2. Das Verständnis von Offenbarung als Selbstmitteilung Gottes;
3. Die Vorordnung der Christologie vor die Ekklesiologie.

1. Die heilsuniversalistische Wende

Die Überzeugung, dass nur wenige gerettet werden, ist in der lateinischen Theologie des Westens seit Augustinus mehr oder weniger konstant vertreten worden. Auch Martin Luther (1483–1546) und besonders Jean Calvin (1509–1564) haben diesen augustinischen Heilspartikularismus übernommen – bei Calvin mit der Zuspitzung der Lehre von der doppelten Prädestination, nach der viele von Ewigkeit her zur Verdammnis, einige wenige aber zum Heil vorherbestimmt sind.¹¹ Die dualistische Erwählungslehre des Genfer Reformators ist in Basel durch den reformierten Theologen Karl Barth korrigiert worden. Die Grundlage für diese Korrektur ist die Kenosis, die Selbstentäußerung Jesu Christi (vgl. Phil 2, 6–11), der auf Golgotha – verkürzt gesagt – als der Erwählte verworfen wurde, damit die Verworfenen erwählt werden. Alle!¹² In dieser Universalisierung liegt die Pointe der Barth'schen Erwählungslehre. Man könnte einwenden, dass hier nur das Vorzeichen geändert wird: Gott ist nicht mehr der, der erwählt und verdammt, wen er will, sondern der, der alle rettet. Kein Mensch kann sich dem Akt der göttlichen Wahl widersetzen, weil sonst die Souveränität Gottes angetastet würde. In der Tat kann man fragen, ob Barth die Rolle der menschlichen Freiheit nicht zu gering veranschlagt, wenn er Christus, den Stellvertreter, alles, und die Menschen, die im Erlösungsvorgang vertreten werden, nichts tun lässt.¹³ Die Allerlösung, der geheime eschatologische Fluchtpunkt, auf den die Denkbewegung der *Kirchlichen Dogmatik* zuläuft, wird im Raum der katholischen Theologie denn auch nicht übernommen. Allerdings wird vor dem Konzil der universale Heilswille Gottes im Gespräch mit Karl Barth,¹⁴ aber auch mit der Theologie der Kirchenväter durch Theologen wie Hans Urs von Balthasar (1905–1988), Henri de Lubac SJ (1896–1991) und Karl Rahner SJ (1904–1984) stark gemacht, um heilspartikularistische Reste in der katholischen Lehrtradition auszuräumen.¹⁵ Das Konzil hat diese heilsuniversalistische Wende kirchenamtlich mitvollzogen. Eine erste Frucht der Einbeziehung der anderen!

2. Offenbarung als Selbstmitteilung Gottes

Im Zusammenhang damit steht eine Vertiefung des Offenbarungsverständnisses. Das instruktionstheoretische Verständnis des Ersten Vatikanums, nach dem Gott Dekrete, Un-

¹¹ Vgl. E. Busch, Gotteserkenntnis und Menschlichkeit. Einsichten in die Theologie Johannes Calvins, Zürich 2005, bes. 67–90.

¹² Vgl. K. Barth, Kirchliche Dogmatik Bd. II/2: Die Lehre von Gott, Zürich 1980, 177: „Gott will verlieren, damit der Mensch gewinne. [...] In der Erwählung Jesu Christi, die der ewige Wille Gottes ist, hat Gott dem Menschen die *Erwählung*, die Seligkeit und das Leben, sich selbst aber die *Verwerfung*, die Verdammnis und den Tod zugeordnet.“ Vgl. dazu H. Küng, Rechtfertigung. Die Lehre Karl Barths und eine katholische Besinnung (1957), München 1986, 31: „Christus allein steht dort, wo alle Menschen hingehörten, er leidet für alle. Er ist der einzige vom Vater Verworfenen, damit wir alle in ihm die Erwählten des Vaters seien.“

¹³ Zur Kritik an Barths exklusiver Theologie der Stellvertretung vgl. K.-H. Menke, Stellvertretung. Schlüsselbegriff christlichen Lebens und theologische Grundkategorie (Sammlung Horizonte N. F. 29), Einsiedeln u. a. ²1997, 168–193.

¹⁴ Vgl. H. U. von Balthasar, Karl Barth. Darstellung und Deutung seiner Theologie, Einsiedeln 1951.

¹⁵ Vgl. H. de Lubac, Glauben aus der Liebe. Catholicisme (1938), Freiburg i. Br. ³1992; K. Rahner, Zur scholastischen Begrifflichkeit der ungeschaffenen Gnade, in: Ders., Schriften zur Theologie, Bd. 1, Einsiedeln 1954, 347–376.

terweisungen und Willensbekundungen offenbart hat, die von den Gläubigen gehorsam aufzunehmen sind, weicht auf dem Zweiten Vatikanum einem kommunikativen Offenbarungsverständnis, nach dem Gott nicht irgendetwas, sondern *sich selbst* mitgeteilt hat.¹⁶ Die Menschen sollen durch Christus, das fleischgewordene Wort, im Heiligen Geist Zugang zum Vater erhalten, heißt es in *Dei Verbum* – und weiter: „In dieser Offenbarung redet der unsichtbare Gott (vgl. Kol 1,15; 1 Tim 1,17) aus überströmender Liebe (*ex abundantia caritatis*) die Menschen an wie Freunde und verkehrt mit ihnen, um sie in seine Gemeinschaft einzuladen und aufzunehmen“ (DV 2). Christus wird als „Mittler und Fülle der Offenbarung“ bezeichnet. Diese *christologische Konzentration der Offenbarung* und ihre trinitarisch-heilsgeschichtliche Entfaltung verdanken sich der Relecture der biblischen und patristischen Quellen, aber auch dem konstruktiv-kritischen Gespräch mit der reformatorischen Theologie, insbesondere mit Karl Barth¹⁷ und Oscar Cullmann.¹⁸ Die Geschichte des Heils wird gleichsam im Zeitraffer von der Schöpfung über die Berufung Abrahams, die Sendung der Propheten bis hin zu Jesus Christus nachgezeichnet. Die Sendung der Kirche wird zwischen dem ersten und dem zweiten Kommen Jesu Christi beschrieben und dabei die eschatologische Vorläufigkeit der Kirche festgehalten. Das Reich Gottes ist keimhaft in der Kirche schon da, aber steht in seiner Vollendung noch aus (vgl. LG 5; 48). Paul VI. hat in einer Ansprache vor den nicht-katholischen Konzilsbeobachtern übrigens ausdrücklich erklärt, dass „eine konkrete und historische, auf die Heilsgeschichte konzentrierte Theologie“ die gemeinsame Grundlage des ökumenischen Dialogs sein solle.¹⁹ Dies hat auch praktische Folgen für die Konzeption des Theologiestudiums: Das Dekret über die Priesterausbildung *Optatam totius* verlangt, dass alle theologischen Fächer „aus einem lebendigen Kontakt mit dem Geheimnis Christi und der Heilsgeschichte neu gefasst werden“ (Art. 16) – eine Neuordnung, die von Oscar Cullmann begrüßt worden ist. Eine zweite Frucht der Einbeziehung der anderen!²⁰

3. Die Vorordnung der Christologie vor die Ekklesiologie

Mit dem Perspektivwechsel im Offenbarungsverständnis hängt drittens die *Vorordnung der Christologie vor der Ekklesiologie* zusammen. Die protestantische Kritik an einem triumphalistischen Kirchenverständnis, welches die katholische Kirche als *Christus prolongatus* versteht²¹, führt im Konzil zu einer gewissen Selbstrelativierung von Kirche.

¹⁶ Vgl. J. Reikerstorfer, Der Wandel im Offenbarungsverständnis. Vatikanum I – Vatikanum II – weiterführende Perspektiven, in: Tück (Hg.), Erinnerung an die Zukunft (wie Anm. 10), 545–560.

¹⁷ Vgl. P. Eicher, Die Selbstausslegung Gottes nach der Theologie Karl Barths, in: Ders., Offenbarung. Prinzip neuzeitlicher Theologie, München 1977, 165–258.

¹⁸ Das erste Kapitel von DV „führt durch, was Karl Barth die *christologische Konzentration* genannt hat“. So H. de Lubac, Die Göttliche Offenbarung. Kommentar zum Vorwort und zum ersten Kapitel der Dogmatischen Konstitution „Dei Verbum“ (Theologia Romanica 26), Einsiedeln 2001, 73. Vgl. O. Cullmann, Christus und die Zeit. Die urchristliche Zeit- und Geschichtsauffassung, Zollikon – Zürich 1946; Ders., Heil als Geschichte. Heilsgeschichtliche Existenz im Neuen Testament, Tübingen 1965.

¹⁹ Zitiert nach H. Hoping, Kommentar zu Dei Verbum, in: Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil, Bd. 3, Freiburg i. Br. 2009, 712.

²⁰ Die ökumenische Dimension der Theologie soll im Unterricht ebenfalls mitlaufend beachtet werden (UR 10).

²¹ Vgl. die Aussage aus der Symbolik von J. A. Möhler, Symbolik oder Darstellung der dogmatischen Gegensätze der Katholiken und Protestanten nach ihren öffentlichen Bekenntnisschriften [Mainz u. a. 1834], Olten

Lumen gentium heißt der Titel der Kirchenkonstitution. Dieses „Licht der Völker“ ist Christus, nicht die Kirche, damit wird die Kirche als relative Größe eingeführt. Sie ist, was sie ist, nicht aus sich selbst, sondern in ihrer Relation auf Christus hin, sie ist „Zeichen und Werkzeug“ (LG 1) des Heils, nicht dieses Heil selbst. Das Licht Christi soll auf dem Antlitz der Kirche widerscheinen, sie kann Christus glaubwürdig nur bezeugen, wenn sie aus Formen einer narzisstischen Selbstfixierung herausfindet. Es ist ihr Auftrag, die eigene Praxis unter das Vorzeichen der kenotischen Proexistenz Jesu zu stellen (vgl. LG 8,3). Der protestantische Einspruch gegenüber triumphalistischen Attitüden wird durch die christologische Relativierung der Kirche, die als „wanderndes Gottesvolk“ (Ernst Käsemann) bestimmt wird, berücksichtigt: eine dritte Frucht der Einbeziehung der anderen!

Nach diesen für den konziliaren Diskurs wesentlichen Weichenstellungen, die sich als Frucht des ökumenischen Austausches lesen lassen, möchte ich auf drei signifikante Stellen hinweisen, an denen die ökumenische Öffnung des Konzils nun direkt greifbar wird:

- a) Die Lehre von der Hierarchie der Wahrheiten;
- b) Die Öffnungsklausel *subsistit in*, die den Abschied von einem exklusivistischen Kirchenverständnis einleitet (LG 8);
- c) Das Modell der gestuften Kirchenzugehörigkeit (LG 14–16, vgl. GS 2).

a) *Hierarchie der Wahrheiten*

Die Hermeneutik der Anerkennung, welche die Wahrnehmung des Gemeinsamen stärker gewichtet als das (noch?) Trennende, hat nicht nur das Augenmerk auf die Aussageweise einer Glaubenswahrheit gelegt, die künftig vom Gift der Polemik frei sein soll, sondern auch ein konkretes Instrument entwickelt, um die Inhalte entsprechend zu gewichten: die Hierarchie der Wahrheiten. Bischof Andrea Pangrazio (1909–2005) äußerte am 25. November 1963 während der zweiten Sitzungsperiode des Konzils ein gewisses Unbehagen, die vielen kirchlichen Elemente, die sich bei den anderen Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften finden, lediglich quantitativ aufzulisten. Er schlug vor, zwischen Zentrum und Peripherie zu unterscheiden, und sprach von einer „hierarchischen Ordnung der geoffenbarten Wahrheiten“. Es gebe Wahrheiten, die zur *Ordnung des Zieles* gehören – wie das Mysterium der Trinität, die Menschwerdung des Wortes Gottes, die Erlösung und das ewige Leben in der Vollendung des Reiches Gottes – und Wahrheiten, welche die *Ordnung der Heilmittel* betreffen – wie die sieben Sakramente, die hierarchische Struktur der Kirche und die apostolische Sukzession.²² Die Lehrdifferenzen zwischen der katholischen Kirche und den nichtkatholischen Gemeinschaften betreffen weniger diejenigen Wahrheiten, die zur Ordnung des Zieles gehören, als vielmehr jene, die zur Ordnung der Mittel gehören. Im Lichte der fundamentalen Übereinstimmung im

1958, 389: „So ist denn die sichtbare Kirche [...] der unter den Menschen in menschlicher Form fortwährend erscheinende, stets sich erneuernde, ewig sich verjüngende Sohn Gottes, die *andauernde Fleischwerdung* desselben, so wie denn auch die Gläubigen in der heiligen Schrift der Leib Christi genannt werden.“

²² Vgl. A. Pangrazio, Das Geheimnis der Kirchengeschichte, in: Y. Congar; H. Küng; D. O’Hanlon (Hg.), Konzilsreden, Einsiedeln 1964, 140–143, hier: 142f.

Blick auf Trinität, Inkarnation, Erlösung etc. können dann auch die noch kirchentrennenden Differenzen angegangen werden.

Das Konzil hat das Votum Pangrazios aufgegriffen und im Ökumenismusdekret festgehalten: „Beim Vergleich der Lehren miteinander soll man nicht vergessen, dass es eine Rangordnung oder Hierarchie der Wahrheiten innerhalb der katholischen Lehre gibt, je nach der verschiedenen Art ihres Zusammenhangs mit dem Fundament des christlichen Glaubens“ (UR 11). Das ist nun kein Freibrief, eher periphere Glaubenswahrheiten fallen zu lassen, wie Kritiker der ökumenischen Öffnung insinuieren: „Nichts ist dem ökumenischen Geist so fern wie jener falsche Irenismus, durch den die Reinheit der katholischen Lehre Schaden leidet und ihr ursprünglicher und sicherer Sinn verdunkelt wird“ (UR 11). Aber es wird darum geworben, sekundäre Glaubenswahrheiten wie etwa die Marien- und Heiligenverehrung nicht ins Zentrum zu rücken. Zugleich sollen Lehrdifferenzen im Geist des Respekts und des Gespräches *par cum pari* ausgetragen werden.²³

b) Abschied vom Exklusivismus

Die exklusive Identität zwischen der Kirche Jesu Christi und der katholischen Kirche, die noch 1963 im Schema *De ecclesia* gelehrt wurde, ist in der Kirchenkonstitution *Lumen Gentium* (Art. 8) vorsichtig geöffnet worden. Das ist der ökumenisch bedeutsame Sinn der Öffnungsklausel, die in dem Wechsel vom *est* zum *subsistit in* zum Ausdruck kommt.²⁴ Die einschlägige Passage lautet:

„Dies ist die einzige Kirche Christi, die wir im Glaubensbekenntnis als die eine, heilige, katholische und apostolische bekennen. [...] Diese Kirche, in dieser Welt als Gesellschaft verfasst und geordnet, ist verwirklicht in (*subsistit in*) der katholischen Kirche, die vom Nachfolger Petri und von den Bischöfen in Gemeinschaft mit ihm geleitet wird. Das schließt nicht aus, dass außerhalb ihres Gefüges vielfältige Elemente der Heiligung und der Wahrheit zu finden sind, die als der Kirche Christi eigene Gaben auf die katholische Einheit hindrängen“ (LG 8).

Die katholische Kirche, die zuvor als Heilssakrament beschrieben (LG 1), in ihrer trinitarisch-heilsgeschichtlichen Verankerung gekennzeichnet (LG 2–4) und in unterschiedlichen biblischen Metaphern umrissen wurde (LG 6), ist eine „komplexe Wirklichkeit“²⁵, die in Analogie zum Mysterium der Inkarnation aus menschlichen und göttlichen Elementen besteht. Diese Kirche ist nun nicht einfach deckungsgleich mit der einen Kirche Jesu Christi des Glaubensbekenntnisses. Das *est*, das eine Totalidentifikation der einen Kirche Christi mit der römisch-katholischen Kirche aussagte, wird durch die Formel *subsistit in* vorsichtig geöffnet. Dadurch kann die ekklesiale Dignität der nichtkatholischen Kirchen gewürdigt werden.²⁶ Es gibt echte Kirchlichkeit auch außerhalb der katholischen

²³ Vgl. A. Kreiner, Hierarchie der Wahrheiten, in: *Catholica* 46 (1992) 1–30.

²⁴ Vgl. W. Kasper, Wege der Einheit. Perspektiven für die Ökumene, Freiburg u. a. 2005.

²⁵ Vgl. dazu bereits O. Semmelroth, Die Kirche als Ursakrament, Frankfurt am Main 1953, 7 und 13.

²⁶ Es war S. Tromp, „der den Konzilsvätern vorschlug, das Verhältnis der beiden Ebenen mit dem der Christologie entlehnten Begriff ‚subsistit in‘ auszudrücken. Er wollte damit sagen: So wie die menschliche Natur

Kirche, oder um die Redeweise von *Lumen Gentium* zu zitieren: „vielfältige Elemente der Heiligung und der Wahrheit“, die dann im Ökumenismus-Dekret weiter entfaltet werden.²⁷ Die Anerkennung von Kirchlichkeit bei den anderen bedeutet im Umkehrschluss, dass die Katholizität der katholischen Kirche durch die Kirchenspaltungen faktisch beeinträchtigt und verwundet ist. Es kann Elemente der Heiligung und der Wahrheit geben, die außerhalb ihres Gefüges besser verwirklicht sind als in ihr selbst. Das ökumenische Gespräch mit den nichtkatholischen Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften kann der katholischen Kirche daher helfen, besser zu werden, was sie schon ist. Denn daran, dass die katholische Kirche in singulärer Weise die Kirche Jesu Christi verwirklicht und die ganze Fülle der Heilmittel umschließt, wird vom Konzil klar festgehalten: „Nur durch die katholische Kirche Christi, die das allgemeine Hilfsmittel des Heiles ist, kann man Zutritt zu der ganzen Fülle der Heilmittel haben“ (UR 3). Im Sinne eines „Austausches der Gaben“, von dem Johannes Paul II. in seiner Enzyklika *Ut unum sint* gesprochen hat²⁸, kann die katholische Kirche von der reformatorischen Tradition etwa lernen, das *gemeinsame Priestertum der Gläubigen* neu zu entdecken, den kriteriologischen Vorrang des Wortes Gottes vor Lehramt und Kirche zu beachten, in der erneuerten Liturgie dem Wortgottesdienst den ihm gebührenden Platz zuzuweisen etc. Von der orthodoxen Tradition kann sie lernen, das Mysterium der Liturgie als ein Zusammenspiel von irdischer und himmlischer Kirche zu würdigen, die Geistvergessenheit in der Theologie zu überwinden sowie Formen der Synodalität und Kollegialität zu stärken.

c) Das Modell der gestuften Kirchenzugehörigkeit

Bedeutsam für die ökumenische und interreligiöse Öffnung ist darüber hinaus das *Modell der gestuften Kirchenzugehörigkeit* (LG 14–16). Hier wird eine dialogische Öffnung des Kirchenbegriffs im Blick auf die nichtkatholischen Kirchen (LG 8; 15), die nichtchristlichen Religionen und auch die Atheisten (LG 16; vgl. GS 19–22) vorgenommen. Die ekklesiologische Rede von der Kirche als wanderndem Gottesvolk hat nicht nur den Vor-

Christi nur in der göttlichen Person des göttlichen Sohnes *subsistiert* (überhaupt wirklich ist), so analog die sichtbare Kirche nur in ihrer untrennbaren Verbundenheit mit der Gemeinschaft der in Christus Gerechtfertigten. Allerdings gab es schon auf dem Konzil Stimmen, die vor der mangelnden Eindeutigkeit des Subsistenzbegriffs gewarnt haben. Denn dieser Begriff wird innerhalb der Trinitätslehre *diakritisch* und in der Christologie *henotisch* verwandt. Innerhalb der Christologie bezeichnet er das, was zwei ontisch grundverschiedene Wirklichkeiten (wahres Gottsein und wahres Menschsein Christi) *eint*. In der Trinitätslehre aber bezeichnet derselbe Begriff das, was drei gleichwesentliche Personen *unterscheidet*. Die in der Kirchenkonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils (LG 8) intendierte Anwendung des henotischen Subsistenzbegriffes ist klar: Der Mensch Jesus ist mit dem göttlichen Logos nicht identisch, aber in Verbindung mit ihm Person: entsprechend ist die katholische Kirche zwar nicht identisch mit dem pneumatischen Leib Christi und doch in Analogie zum christologischen Gehalt des Subsistenzbegriffes untrennbar davon.“ (*Menke*, Sakramentalität [wie Anm. 2], 166 f.).

²⁷ Vgl. UR 3 sowie *Johannes Paul II.*, *Ut unum sint*, Bonn 1995, Art. 13: „Außerhalb der Grenzen der katholischen Gemeinschaft besteht also kein kirchliches Vakuum.“

²⁸ Vgl. *Ut unum sint* (wie Anm. 27), Art. 28. Bereits das Konzil gesteht ein: „Obgleich nämlich die katholische Kirche mit dem ganzen Reichtum der von Gott geoffenbarten Wahrheit und der Gnadenmittel beschenkt ist, ist es doch Tatsache, dass ihre Glieder nicht mit der entsprechenden Glut daraus leben, so dass das Antlitz der Kirche den von uns getrennten Brüdern und der ganzen Welt nicht recht aufleuchtet und das Wachstum des Reiches Gottes verzögert wird“ (UR 4).

zug, die heilsgeschichtliche Kontinuität zwischen Israel und der Kirche auszusagen, er gestattet auch, unterschiedliche Formen der Kircheng Zugehörigkeit zu unterscheiden.

Neben denen, die in voller Gemeinschaft zur katholischen Kirche stehen, die also das Glaubensbekenntnis (*vinculum symbolicum*), die Sakramente (*vinculum liturgicum*) und die Autorität der Bischöfe und des Nachfolgers Petri (*vinculum hierarchicum*) anerkennen, gibt es diejenigen, die in anderen Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften leben und der katholischen Kirche „verbunden“ (*coniuncti*) sind. Diese werden nicht mehr als „Häretiker“ oder „Schismatiker“ bezeichnet, die, wenn sie gerettet werden wollen, in den Schoß der römischen Kirche zurückkommen müssen,²⁹ sondern als „Brüder“ (und Schwestern) im Herrn anerkannt (vgl. UR 3,1). Im Sinne einer ökumenischen Hermeneutik der Anerkennung listet *Lumen Gentium* 15 einen Katalog von Gemeinsamkeiten auf: die Taufe, die Anerkennung der Schrift als Glaubens- und Lebensnorm, den Glauben an den trinitarischen Gott etc. Die Kirchenspaltungen, die „nicht ohne Schuld der Menschen auf beiden Seiten“ (UR 3,1) vonstattengegangen sind, reichen, dies macht der Katalog der Gemeinsamkeiten deutlich, nicht bis an die Wurzel. Daher können die nichtkatholischen Kirchen auch als Mittel des Heils (*media salutis*, vgl. UR 3,4) gewürdigt werden. Schließlich gibt es diejenigen, die in nichtchristlichen Religionen leben und auf die Kirche in verschiedener Intensivität „hingeordnet“ (*ordinati*) sind. Die Juden, die Muslime, die Angehörigen asiatischer Religionen, aber auch die nichtgläubigen Menschen guten Willens werden genannt:

„Wer das Evangelium Christi und seine Kirche ohne Schuld nicht kennt, Gott aber aus ehrlichem Herzen sucht, seinen im Anruf des Gewissens erkannten Willen unter dem Einfluss der Gnade in der Tat zu erfüllen trachtet, kann das ewige Heil erlangen. Die göttliche Vorsehung verweigert auch denen das zum Heil Notwendige nicht, die ohne Schuld noch nicht zur ausdrücklichen Anerkennung Gottes gekommen sind, jedoch, nicht ohne die göttliche Gnade, ein rechtes Leben zu führen sich bemühen“ (LG 16).

Im Sinne einer Perspektivübernahme der anderen wird in *Gaudium et spes* (Art. 19) sogar gefragt, ob die Unglaubwürdigkeit der Bezeugung des Evangeliums nicht mit zum Aufkommen des Unglaubens beigetragen hat.³⁰

²⁹ Papst Pius IX. rief anlässlich der Einberufung des Ersten Vatikanums alle Nichtkatholiken dazu auf, in den Schoß der römisch-katholischen Kirche zurückzukehren, vgl. das Apostolische Schreiben *Iam vos omnes* vom 13. September 1868 (DH 2997–2999). Der *Codex iuris canonici* von 1917 verbot katholischen Theologen das ökumenische Gespräch: *caveant catholici ne disputationes vel collationes, publicae praesertim, cum acatholicis habeant, sine venia Sanctae Sedis* (can. 1325 § 3). Pius XII. appellierte in seiner Enzyklika *Mystici corporis* (1943) an alle Menschen außerhalb der sichtbaren Kirche, sie „mögen in die katholische Einheit eintreten“ (DH 3821).

³⁰ Vgl. R. Langthaler, Würdigung und Kritik des neuzeitlichen Atheismus in *Gaudium et spes*, in: Tück (Hg.), *Erinnerung an die Zukunft* (wie Anm. 10), 635–650.

2. Zur Unhintergebarkeit des interreligiösen Gesprächs

Ein eigenes Problemfeld stellt das Gespräch zwischen den Religionen dar. Die religionspolitischen Konflikte sind in der globalisierten Welt sichtbarer geworden.³¹ Der gewaltbereite Islamismus hat die Frage virulent werden lassen, wie eine friedliche Koexistenz der Religionen gefördert werden kann. In der religionspolitischen Debatte wird dabei immer wieder die Empfehlung ausgesprochen, die Religionen sollten ihre Wahrheitsansprüche zurücknehmen.³² Selbstrelativierung der Religion durch Historisierung ihrer Wahrheitsansprüche und Kontextualisierung ihrer Quellen lautet das therapeutische Programm, das gegen die Pathologien der Religion – Intoleranz und Gewalt – ins Feld geführt wird. Hinter dieser Empfehlung steht nicht selten die Auffassung, das Absolute oder Göttliche sei ohnehin unerkennbar, die unterschiedlichen Religionen könnten allenfalls als menschliche Systeme beurteilt werden, die das Verhältnis zum Absoluten durch unterschiedliche Symbolwelten, religiöse Weisungen und rituelle Praktiken regeln. Keine Religion könne und dürfe für sich beanspruchen, der alleinige Weg zur Wahrheit des Göttlichen zu sein. Für diese Position, die der pluralistischen Religionstheologie nahesteht, möchte ich exemplarisch Jan Assmann nennen, der sich wiederholt für eine Deabsolutierung religiöser Wahrheitsansprüche ausgesprochen hat. Er sieht darin den Schlüssel zu einer friedlichen Verständigung zwischen den Religionen in einer globalisierten Welt.

„Es ist keiner von ihnen erlaubt, sich im Besitz absoluter und universaler Wahrheiten als ‚allein seligmachende‘ zu verstehen. Nur als *religio duplex*, das heißt eine Religion auf zwei Ebenen, die sich als eine unter vielen und mit den Augen der anderen zu sehen gelehrt hat und dennoch den verborgenen Gott oder die verborgene Wahrheit als Fluchtpunkt aller Religion nicht aus den Augen verliert, hat Religion in unserer globalisierten Welt einen Ort.“³³

Bei aller berechtigten Kritik am Exklusivismus, der in den anderen Religionen nur falsche Religionen sehen kann, geht die Empfehlung, den Wahrheitsanspruch zurückzunehmen, am Selbstverständnis der Offenbarungsreligionen vorbei.

Nun ist es historisch so, dass Reformation und Aufklärung dem Christentum bedeutende Reflexionsschübe abgenötigt haben:

„In Europa haben die konfessionelle Glaubensspaltung und die Säkularisierung der Gesellschaft den religiösen Glauben zu einer Reflexion auf *seine nicht-exklusive* Stellung innerhalb eines vom wissenschaftlichen Profanwissen begrenzten und mit anderen Religionen geteilten Diskursuniversums genötigt. Das reflexive Hintergrundbewusstsein einer doppelten Relati-

³¹ Im Folgenden nehme ich Überlegungen aus meinem eigenen Beitrag auf: J.-H. Tück, Absage an religiöse Eiferer. Die religionstheologischen Grundlagen für das Gebetstreffen in Assisi, in: R. Siebenrock; J.-H. Tück (Hg.), Selig, die Frieden stiften. Assisi – Zeichen gegen Gewalt, Freiburg i. Br. 2012, 13–52.

³² Vgl. U. Beck, Der eigene Gott. Friedensfähigkeit und Gewaltpotential der Religionen, Frankfurt am Main u. a. 2008, der „das humane Prinzip eines subjektiven Polytheismus“ (86) empfiehlt, oder P. Sloterdijk, Gottes Eifer. Vom Kampf der drei Monotheismen, Frankfurt am Main u. a. 2007.

³³ J. Assmann, *Religio duplex*. Ägyptische Mysterien und europäische Aufklärung, Berlin 2010, 23.

vierung des eigenen Standortes durfte natürlich keine Relativierung der eigenen Glaubenswahrheiten nach sich ziehen.“³⁴

Die eigentliche Reflexionsleistung besteht also darin, sich selbst mit den Augen der anderen zu betrachten, ohne die eigenen Glaubenswahrheiten zur Disposition zu stellen. Genau diese Reflexionsleistung hat die katholische Kirche auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil zu erbringen versucht und ist damit über den inkriminierten Exklusivismus hinausgegangen.

Die Erklärung über das Verhältnis der katholischen Kirche zu den nichtchristlichen Religionen *Nostra Aetate*, der kürzeste Konzilstext, aber einer der bedeutendsten, vermag dies zu zeigen. Das Dokument nimmt die technische, mediale und wirtschaftliche Globalisierung als Zeichen der Zeit an und stellt ihr die tiefere Vision der Einheit der ganzen Menschheitsfamilie entgegen. „Alle Menschen haben einen gemeinsamen Ursprung und ein gemeinsames Ziel. Weil sie Gott zum Vater haben, sind alle Menschen Brüder und Schwestern. Deshalb umfasst die Vorsehung Gottes alle Menschen in der Vielfalt seiner Heilsratschlüsse.“³⁵ Ohne eine Definition des Religionsbegriffs vorzulegen, versteht *Nostra Aetate* die Vielfalt der Religionen als Antwortversuche auf die großen Fragen der Menschheit:

„Die Menschen erwarten von den verschiedenen Religionen eine Antwort auf die verborgenen Rätsel der menschlichen Bedingung, die so wie einst auch heute die Herzen der Menschen im Innersten bewegen: was der Mensch sei, was der Sinn und das Ziel unseres Lebens, was gut und was Sünde, welchen Ursprung die Leiden haben und welchen Zweck, welches der Weg sei, um das wahre Glück zu erlangen, was der Tod, das Gericht und die Vergeltung nach dem Tod, was schließlich jenes letzte und unaussprechliche Mysterium, das unsere Existenz umfasst, aus dem wir unseren Ursprung nehmen und auf das wir zustreben“ (NA 1).

Den unterschiedlichen Religionen begegnet die katholische Kirche durch eine Haltung, die durch zwei Prinzipien näher gekennzeichnet ist: Erstens, das *Prinzip der Anerkennung*: „Die katholische Kirche verwirft nichts von dem, was in diesen Religionen wahr und heilig ist“ (NA 2). In einer Hermeneutik der Anerkennung, die an die Theologie der Kirchenväter anknüpft, welche in den vorchristlichen Kulturen verstreute Spuren des Logos identifiziert hatte (vgl. AG 11; 18), werden jene Handlungs- und Lebewesen, jene Gebote und Lehren in den Blick genommen, „die, auch wenn sie von dem, was die Kirche selbst festhält und vorlegt, in vielem abweichen, nicht selten dennoch einen Strahl jener Wahrheit wiedergeben, die alle Menschen erleuchtet“ (NA 2). Diese differenzierte Hermeneutik der Anerkennung ist weit entfernt von einem Relativismus oder gar Synkretismus, denn *Nostra Aetate* fügt zweitens das *christologische Prinzip* an: „Unablässig

³⁴ J. Habermas, Fundamentalismus und Terror, in: Ders., Der gespaltene Westen (Kleine Politische Schriften 10; Edition Suhrkamp 2383), Frankfurt am M. 2004, 11–31, hier: 18.

³⁵ Vgl. R. Siebenrock, Die Areopagrede des Konzils, in: Das unerledigte Konzil. 40 Jahre Zweites Vatikanum (Herder Korrespondenz Spezial), Freiburg i. Br. 2005, 40–44, hier: 42. Vgl. Ders., Theologischer Kommentar zu *Nostra Aetate*, in: P. Hünermann; B. J. Hilberath (Hg.), Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil, Bd. 5, Freiburg 2006, 595–676.

aber verkündet die Kirche und ist sie gehalten zu verkünden Christus, der ‚der Weg, die Wahrheit und das Leben‘ (Joh 14,6) ist, in dem die Menschen die Fülle des religiösen Lebens finden, in dem Gott alles mit sich versöhnt hat“ (NA 2). Anerkennung der anderen und christologisches Bekenntnis gehören zusammen. Der Glaube, dass der unendliche ewige Gott sich im endlichen Leben des Menschen Jesus von Nazareth ein für alle Mal geoffenbart hat, ist für das Christentum unhintergebar, wie die Offenbarungskonstitution *Dei Verbum* ausdrücklich herausstellt. Erst im Licht dieses Glaubens erkennen Christen, was bei den anderen wahr und heilig ist. Dieser Prozess der Unterscheidung der Geister kann allerdings nicht allein vom Schreibtisch aus vorgenommen werden, er vollzieht sich im Dialog und der Bereitschaft, sich offen auf das Neue und Fremde einzulassen. Papst Johannes Paul II. wird von daher den kühnen Gedanken formulieren, „dass der Heilige Geist sogar in den anderen eine Erkenntnis Christi erwecken könne, die für die Jünger Christi von Bedeutung sei“³⁶.

3. Ausblick

Wie steht es vor diesem Hintergrund um den Vorwurf des Traditionsverrats? Das Konzil, aber auch die Nachkonzilspäpste haben immer wieder die Wahrheit affirmiert, dass Jesus Christus der Garant des Heils und des Friedens ist und dass die Kirche diese Heilsbotschaft der ganzen Welt zu bezeugen hat. Sie stehen damit auf dem Boden der apostolischen Tradition und bezeugen deren *Kontinuität*. Zugleich haben sie sich um die *Erneuerung* dieser Tradition bemüht – in dem Wissen, dass diese in gewandelten Zeiten auf neue Weise bezeugt werden muss. Die faktische Koexistenz der Religionen in der globalisierten Moderne ist ein Zeichen der Zeit, daher haben die Gebetstreffen in Assisi gegen die immer wieder aufflackernden gewaltsamen Religionskonflikte, mithin gegen die perverse Vereinnahmung des Gottesnamens für politische Ziele, ein Signal des Friedens gesetzt. Die Gebetstreffen in Assisi sind bewusst so angelegt gewesen, dass der Synkretismus- oder Relativismusverdacht der Traditionalisten abgewehrt ist. *Man kommt zusammen, um zu beten – nicht, um zusammen zu beten*. Die theologischen Differenzen zwischen den Religionen werden – wie Benedikt XVI. klargestellt hat – nicht nivelliert, das Selbstverständnis des Christentums bleibt gewahrt.³⁷

Was dem Exklusivismus der Traditionalisten zu weit geht, das geht den Vertretern des Pluralismus nicht weit genug. Sie bemängeln, dass die Idee eines gemeinsamen Gebets aufgegeben worden sei.³⁸ Ein gemeinsames Gebet, das hinter den unterschiedlichen Namen das unnahbare Absolute anrufen würde, wäre allerdings nur möglich, wenn die Differenzen im Gottesverständnis und in der Verehrungspraxis als vernachlässigbar eingestuft würden. Das Selbstverständnis der monotheistischen Offenbarungsreligionen ist allerdings daran gebunden, dass Gott sich selbst zu erkennen gegeben hat und dass diese

³⁶ Johannes Paul II., Apostolisches Schreiben *Novo Millennio ineunte* zum Abschluss des Großen Jubiläumjahres, Bonn 2000, Nr. 56.

³⁷ Vgl. dazu Siebenrock; Tück (Hg.), *Selig, die Frieden stiften* (wie Anm. 31).

³⁸ Vgl. etwa P. Schmidt-Leukel, *Der schwierige Weg vom Gegeneinander zum Miteinander der Religionen*. Neue Dokumente zur theologischen Grundlegung des interreligiösen Dialogs, in: US 47 (1992) 54–77, hier: 68.

Selbstkundgabe in Treue zu bezeugen ist. Daher ist der wohlmeinenden Forderung, gerade die abrahamitischen Religionen sollten ihre Wahrheitsansprüche zurücknehmen und sich auf eine verborgene Menschheitsreligion hin verständigen, in Assisi nicht entsprochen werden.³⁹ Dem wichtigen Anliegen, das verborgene Gewaltpotenzial des Monotheismus einzudämmen und exklusivistische Ansprüche diskursiv zu verflüssigen, wurde bereits auf dem Konzil *theologisch* durch den Übergang zum reflexiven Inklusivismus entsprochen. Ein reflexiver Inklusivismus ist in der Lage, bei den anderen Religionen Elemente des Wahren und Heiligen zu entdecken und zugleich den eigenen Wahrheitsanspruch dem Blick der anderen auszusetzen und zu bezeugen. *Praktisch* begegnete man sich bei den Weltgebetstreffen in Assisi *auf gleicher Augenhöhe*, um durch religiöse Handlungen wie Gebet, Fasten und Wallfahrt ein gemeinsames Zeugnis gegen Gewalt abzulegen und für den Frieden einzutreten. Diese Gemeinsamkeit ist für die friedliche Koexistenz der Religionen ein wichtiges Zeichen, ohne dass dafür die religiösen Wahrheitsansprüche ins Symbolische zurückgenommen und auf eine verborgene Menschheitsreligion hin ausgerichtet werden müssten.

It is a crucial feature of modern processes of self-understanding to reflect upon one's own view and to take into account the perspective of others. The Catholic Church has modernized herself on the Second Vatican Council by including the perspective of non-Catholic churches, non-Christian religions, and even atheists into her own self-description. The pattern of apologetic distinction has been replaced by a an attitude of recognition that takes into account the view of others when reflecting one's own position and that presents this position in a welcoming way. The ecumenical opening as well as interfaith dialogue are following such a pattern of inclusion, as can be shown by reviewing important ecclesiological texts of the Council. This pattern can be a way to calm religious conflicts without giving up the idea of religious truth. By doing so the Council has developed a landmark perspective for Christianity within the context of religious pluralism. There is no alternative to a dialogic way of communication when a peaceful coexistence of religions is to be reached.

³⁹ Vgl. J. Assmann, *Verborgene Weisheit*, in: U. J. Wenzel (Hg.), *Was ist eine gute Religion? Zwanzig Antworten*, München 2007, 36–41, hier: 41: „Unter einer ‚guten Religion‘ verstehe ich eine Religion, die jenseits der von ihr verwalteten Glaubenswahrheiten in der Form undogmatischer Weisheit den Begriff einer allgemeinen verborgenen Menschheitsreligion ausgebildet hat und *sich selbst auf diesen Begriff hin zu relativieren versteht*. Diese Weisheit gilt es in allen Religionen zu entdecken. In dieser Form könnte uns das Prinzip der *religio duplex* vor dem Kampf der Kulturen bewahren.“ Vgl. *Ders.*, *Religio duplex* (wie Anm. 33), 203–212.